

**SIGNOS
DE LOS
TIEMPOS**

Aclaración sobre mi teología

Respuesta a un diagnóstico

de Olegario González de Cardedal

Andrés Torres Queiruga. Universidad de Santiago de Compostela

1. El tono

En su último libro, *El quehacer de la teología – Sígueme*, Salamanca 2008–, bajo el epígrafe “Propuestas recientes de nueva visión sistemática” (p. 472-474), el profesor emérito de la Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca, Olegario González de Cardedal, cita cuatro autores entre los que me incluye: Joseph Moingt, Andrés Torres Queiruga, Christoph Theobald y Emilio Brito. Conozco y estimo personalmente a los dos últimos y tengo en muy alto aprecio la teología de Moingt, a quien no he tenido todavía la fortuna de conocer. En principio me siento, pues, muy honrado de aparecer en tan ilustre compañía.

Pero a González de Cardedal, con la excepción de Brito (acaso por estar prioritariamente volcado hacia la filosofía), no le parecen acertadas estas propuestas, pues juzga que ponen en peligro la misma fe a la que intentan servir: “Tanto en la propuesta de este autor [Theobald] como del anterior [la mía], junto a intuiciones lúcidas, desaparece la tensión dialéctica entre el mensaje y el mensajero, la desproporción entre el evangelio y el mediador que le presenta; distancia y desproporción que son la *garantía* de nuestra libertad y de nuestra fe” (p. 477; subrayados míos, y será así mientras no indique lo contrario).

Decir esto de teólogos cuya obra da muestras suficientes para pensar que su intención es dedicar su vida a reflexionar sobre el misterio divino tal como se nos ha revelado en Jesucristo, con la intención de ayudar a que su comprensión y su vivencia sean un poco más accesibles en la condiciones de la cultura actual, me resulta difícil de comprender. Supongo que Theobald, si el libro llega a su conocimiento, tendrá ánimos para responder en algún momento. Yo voy a intentar hacerlo aquí, procurando ir a lo fundamental.

González de Cardedal empieza bien, e incluso anuncia un sano principio interpretativo: "Todo intento de comprender una obra debe comenzar por descubrir las intuiciones, rechazos o deseos fundamentales que animan el pensamiento del autor". Y, a nivel formal, los enumera bien:

"En Torres Queiruga estos son la bella pasión por superar los extrinsecismos y dualismos, fundamentalismos y particularismos, que en su opinión lastran la comprensión cristiana. Su empeño tiende a *reducir*-reinsertar la historia particular en la naturaleza universal, la acción de Dios en el mundo en su proyecto creador, la palabra específica de Israel y de Cristo en el horizonte de toda la historia humana, la salvación derivada de la acción del Espíritu Santo dentro de la Iglesia en las búsquedas y descubrimientos de la cultura y de las religiones; a superar los dualismos de naturaleza y gracia, de historia del mundo e historia de la salvación, de religión natural y religiones históricas".

En el largo párrafo he subrayado por mi cuenta una palabra, "reducir", porque en ese estilo de ambigüedad insinuante que marca su exposición, González de Cardedal deja caer una gota de desconfianza: "insertar" no es "reducir", y afirmar esa identidad supone un fuerte paso lógico, que pediría ser notado y, sobre todo, fundamentado de manera expresa.

De alguna manera lo intenta de inmediato, pero sin entrar en razones concretas, sino mediante generalizaciones de temas muy delicados y que precisan un cuidadoso discernimiento. Sabe tan bien como yo que hoy, según ha proclamado el Vaticano II, no es lícita ni siquiera posible una lectura *literalista* de la Biblia. Pero, omitiendo el adjetivo, afirma que yo considero "inaceptables para el creyente crítico" no sólo *la lectura literalista*, sino —en bloque— "la mayoría de las interpretaciones de la Biblia anteriores a la Ilustración". Y entonces vienen las preguntas: "¿Hay para él en el cristianismo conversión, elección, obediencia, oración de petición, amor, en el sentido estricto y radical que estas palabras han tenido siempre? Términos como alianza, cruz, muerte, resurrección, gracia, pecado, Espíritu Santo, Iglesia, ¿ocupan en este sistema el mismo lugar que ocupan en el Nuevo Testamento?"

Todo mezclado y todo al mismo nivel. Encima, todo indica que da por supuesto que mi respuesta es negativa. Suposición que obviamente sólo puede ser correcta si esos temas no tienen en mi teología "el sentido radical y estricto que estas palabras han tenido siempre". Pero, si tal sentido fuese tan evidente, uno se pregunta para qué sirven entonces el largo trabajo de la teología y su continuo e indispensable esfuerzo por hacer viva y actual la revelación.

Soy muy consciente de que existen hoy dos tipos fundamentales de hacer teología. González de Cardedal, con una dedicación ejemplar, una erudición fuera de lo común y una sostenida voluntad de estilo, ha optado por un quehacer teológico que se dedica ante todo a presentar la tradición cristiana, mostrando su continuidad a lo largo de la historia y poniendo en relieve su riqueza cultural. No ignora, claro está —¿cómo podría ignorarlo?—, la necesidad de actualizarla; pero lo hace sobre todo dando por supuesta la significatividad de su "sentido radical y

estricto" en las coordenadas de la cultura actual, incluso con cierta tendencia a acentuar los contrastes existentes ente "la cultura de la fe" y "la cultura de la increencia".

Reconozco —¿cómo podría no hacerlo?— que se trata de una opción legítima y que tiene una función indispensable en el conjunto del quehacer teológico. Por fortuna, ha existido siempre en la Iglesia. Pero, como todo lo humano, tiene también sus peligros. El de esta opción reside en una proclividad, tal vez inevitable, a pensar que, como "transmite" todo, lo "sabe" ya todo, de suerte que tiende a identificar su teología con la teología y, lo que es más arriesgado, con la fe de la Iglesia. En consecuencia, se siente autorizada y, aun obligada, a juzgar a las demás, llegando en ocasiones a cuestionar su fidelidad a la misma fe.

Mi opción ha sido y es distinta. Con muchos otros, mi convicción es que el cambio cultural producido por la entrada de la Modernidad "ha conmovido los cimientos" en nuestra *comprensión* de la fe, es decir, de una *teo-logía* la mayor parte de cuyos conceptos fundamentales se forjaron en la Patrística y en la Escolástica medieval (me he explicado al respecto en *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000). No me entrego acríticamente, como algunas veces se ha dicho, al "espíritu de la modernidad", sino que pienso que algunas de sus adquisiciones son irreversibles y que no tenerlas en cuenta puede suponer un peligro mortal para la fe. En esto creo seguir dos graves y solemnes advertencias del Concilio: 1) en negativo, procurar que una "exposición inadecuada de la doctrina" no constituya "parte no pequeña" en la génesis del ateísmo (GS 19); y 2) en positivo, reconocer que la comprensión de la fe necesita hoy ser consecuente con el hecho incontrovertible de que el respeto a la "autonomía de la realidad terrena" constituye una exigencia "absolutamente legítima" (GS 36).

Para decirlo de modo intuitivo, me vienen inevitablemente a la mente las palabras que, dialogando sobre esto y acaso —sin cierta exageración, le dije hace tiempo a un teólogo amigo, ya en nuestro primer encuentro: "donde tú empiezas a hablar, es justo a donde yo intento llegar". Y por eso contesto a las preguntas de González de Cardedal: sí que trato de esos temas a que alude, aunque todavía no he llegado —ni sé si podré llegar algún día— a tratarlos todos de manera que me resulte suficientemente significativa y coherente. Y no he llegado, justo porque los respeto tanto, que me resisto a manosearlos repitiendo palabras a las que todavía no sé darles un significado vivo y asimilable. Por eso mi esfuerzo se dirige a "repensar" los conceptos y "recuperar" en lo posible la experiencia originaria que los alimenta.

Sería yo muy ingenuo, si no fuese consciente de que también esta opción tiene sus peligros, pues los tiene toda exploración de lo nuevo. Desde mi tesis sobre la evolución del dogma sé bien que el trasvase en la comprensión teológica, cuanto más radical es, más peligro tiene de distorsionar o aun de perder la sustancia de la fe. Por eso en mis exposiciones he puesto siempre un exquisito cuidado en distinguir el nivel de la fe del de su interpretación *teológica*, de suerte que jamás hago una deconstrucción de la comprensión tradicional de algún tema sin esforzarme por encontrar una respuesta constructiva que, con cautela y respeto, intenta "repensar" el contenido de la tradición y "recuperar" su experiencia originaria. Y, por supuesto, jamás me he permitido juzgar la fe de los demás, y siempre he solicitado tanto el diálogo como el trabajo común en la magna tarea de elaborar una teología verdaderamente actual y significativa.

En este sentido, me duele que la exposición de González de Cardedal no reconozca esto y que su lectura transmita la impresión de que mi teología ignora o des-

precia la tradición, cuando lo que intenta es insuflar vida en su herencia y hacer accesible su riqueza salvadora en el marco de nuestra cultura. Yo agradecería que en un manual tan amplio y abierto al público, si se habla de mi teología, se hiciese una exposición objetiva de su sentido e intención global; y que, si las hubiese, se mostrasen en concreto —razones frente a razones, razones al lado de razones— aquellas cuestiones que le parece que pueden oscurecer o falsear de manera grave la rectitud de la fe.

En toda su obra, hasta donde alcanzo, González de Cardedal nunca ha emprendido una discusión seria y pública de mis propuestas. Ni por supuesto tiene obligación de hacerlo. Pero, si no lo ha hecho, creo que están fuera de lugar algunos juicios tan graves como los que hace en su breve exposición y que, carentes de base objetiva, transmiten una falsa imagen de mi teología y no creo que hagan un favor a la teología en general. Al menos, eso es lo que intento mostrar a continuación, procurando argumentar de la manera más objetiva y constructiva que me sea posible, ciñéndome a los dos temas que son objeto de una crítica más expresa.

2. La revelación

Como he dicho, para un juicio objetivo cabría esperar una exposición que hiciese comprensible la estructura y el sentido fundamental de mi propuesta. González de Cardedal no procede así, sino que se limita a un enunciado general y a un enjuiciamiento sumario que no entra en las razones internas.

Considera, no sin motivo, mi libro *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (1986-2007 [las fechas reflejan la 1ª ed. en gallego, ed. Galaxia y la última en castellano, ed. Trotta, Madrid]) como mi “obra fundamental”.

Inicia con una somera descripción de mi concepción de la revelación:

“La revelación no es un dictado milagroso sino un ‘caer en la cuenta’ de la Presencia fundante y siempre activa: ‘Dios estaba aquí y yo no lo sabía’. Lo descubre uno —profeta o fundador—, pero Dios estaba queriendo manifestarse a todos con idéntico amor. Pero el anuncio ejerce de ‘mayéutica’: el creyente crítico es despertado por el profeta, pero no cree porque lo dice el profeta, sino porque él o ella se reconocen en lo dicho: ‘Ahora ya lo hemos escuchado nosotros’ (samaritanos); ‘la Biblia y el corazón dicen lo mismo’ (Franz Rosenzweig)”.

Él mismo indica expresamente que no hace una presentación propia, sino que la toma de “la presentación editorial” del libro. En consecuencia, la descripción es exacta. Personalmente hubiera agradecido que el autor se implicase de una manera más personal en la exposición, mostrando que de verdad ha analizado la obra que pretende enjuiciar. Y, en todo caso, antes de verse enfrentado a un enjuiciamiento de la concepción no sólo largamente meditada y documentada, sino también cuidadosamente expuesta en la obra, el lector tendría derecha a esperar una aclaración fundamental de los conceptos en ella implicados, y, en su caso, un diálogo razonado acerca de su mayor o menor acierto.

No hace nada de eso, ni tampoco alude con claridad a los dos motivos fundamentales —el intento de tomar en toda su consecuencia la *creación por amor* y el cuidado exquisito por respetar la infinita ternura del amor de Dios, que, en cuanto está de su parte, se da a toda persona sin restricciones ni favoritismos— que sustentan su más íntima inteligibilidad. En su lugar, lo que hace es emitir una especie de veredicto sumario: “Estas frases complican y oscurecen más que aclaran y resuelven el problema”. Y, de nuevo, sin atender a mi esfuerzo por proce-

der mediante una cuidadosa aproximación desde la experiencia viva y del repensamiento significativo, afirma que nada digo de los temas esenciales de la fe cristiana: "Trinidad, encarnación, eucaristía, Iglesia, gracia, escatología".

Y lo sorprendente es que ahora el motivo de mi "silencio" es que "el vuelco propuesto es radical y los problemas de fondo demasiado graves como para resolverse *tan fácilmente*, como una *primera lectura* de este autor sugiere". Exactamente lo contrario de lo que constituye el motivo de mi opción teológica, en su contención y avanzar tanteante hacia un nuevo modo de comprensión y exposición. Confieso que es la primera vez que veo a alguien —puede haber, claro está otros que yo desconozca— tratar de ligeros y apresurados mis tratamientos teológicos. Me gustaría que una afirmación de este tipo fuese argumentada, bajando a la arena del análisis concreto y de la argumentación de detalle.

Junto a eso, ni una palabra de mi esfuerzo por hacer comprensible el misterio central de la revelación, aclarando que la aparente discriminación que podría plantear la particularidad de la revelación bíblica no empaña en absoluto la infinita ternura del amor divino, que desde siempre y sin favoritismos está haciendo lo posible para manifestarse a cada uno de sus hijos e hijas; que las oscuridades, los retrasos y aun las terribles sombras de la letra bíblica no se deben a una tacañería de Dios, sino que indican más bien la paciencia infinita de su amor en "lucha amorosa" por superar la incapacidad constitutiva y las resistencias culpables de la finitud humana; que así resulta posible comprender que los "defectos" de la Biblia son las inevitables heridas del tiempo y la historia humanos, pero que no empañan la maravilla de su avance hasta el misterio luminoso y entrañable de su culminación en el *Abbá* de Cristo Jesús; finalmente que de ese modo nuestro cómo es posible confe-

sar la centralidad de Cristo, sin por ello vernos obligados a pensar que Dios abandona al resto de la humanidad, propiciando así un diálogo respetuoso, abierto y fraternal con las demás religiones.

Junto a esas preocupaciones, el esfuerzo por superar una visión extrínsecista de la revelación que ayude en dos frentes principales: el diálogo con la cultura y el apoyo a la vivencia íntima del creyente. Acudo para ello a la categoría de "mayéutica histórica". Histórica, para acentuar su carácter de libre y gratuita iniciativa divina. Mayéutica, a pesar de todo, porque, en la línea de Sócrates, la palabra reveladora nos llega de la historia —*fides ex auditu*—, pero no nos aliena; al contrario, hace de comadrona que ayuda a dar a luz la verdad última de nuestro ser y del ser del mundo *en cuanto* creados, sustentados, promovidos e iluminados por la presencia amorosa y salvadora de Dios. Por eso el creyente puede, por un lado, vivir en el gozo de "haber encontrado el tesoro escondido" por el que no dudaría en dejarlo todo; y, por otro, acoger como viniendo de Dios todo avance humano auténtico, dispuesto a dialogar, sin miedo pero sin prepotencia, con las verdaderas búsquedas de la cultura.

Desde ahí es desde donde intento reinterpretar esos temas y conceptos que González de Cardedal no encuentra en mi teología. Por fortuna, sí los encuentran los cientos, quizá miles de personas, que de palabra o por escrito me dicen que mi teología les ayuda a sostener su fe y a alimentar su esperanza. Y, puestos en esta tesitura, si alguna persona, al leer esto, estuviese interesada en comprobar si hay o no una valencia íntima y profundamente cristiana en este modo de ver la revelación, me atrevería a invitarla a leer el capítulo quinto del libro: "La revelación en su acontecer originario". Serviría además para aclarar algún aspecto importante sobre el que no será posible extenderme como me gustaría.

3. Los sacramentos

Llevo muchos años dedicado a reflexionar sobre la fe y he escrito ya un buen puñado de libros y más de doscientos trabajos diversos, siempre en el estilo respetuoso y dialogante que —espero se me conceda— caracteriza mi teología. Son muchos, pues, los temas que he ido abordando. Quizás por la brevedad del tratamiento, nada de eso refleja González de Cardedal en su caracterización. Aparte de la revelación, toma como base de su juicio global no el conjunto de la obra, sino un breve trabajo sobre la comprensión actual de los sacramentos, aparecido precisamente en un libro de homenaje a Emilio Brito: *Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino*, en E. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Theologie. FS E. Brito*, Leuven 2007, 485-509. Hace un tratamiento doble: directamente en el texto e indirectamente en una nota. Esta limitación a un tema tan reducido tiene, sin embargo, una pequeña ventaja: me permite ser más preciso en las aclaraciones.

En el texto, igual que hace con la revelación, reproduce bien la presentación global. Cita mis palabras, indicando la dificultad, puesto que “afecta al cambio radical en el modo de concebir la acción de Dios en el mundo” y remite por tanto a una “inversión total” en la posición del problema”. Indica también que apelo a tres principios: “la creación continua, Dios como amor, la incesante acción de Dios en el mundo, según Jn 5, 17 (‘Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también’)”.

No se detiene, en cambio, a indicar la intención profunda, expresada en el mismo título y que intenta aclarar dos cosas: 1) que los sacramentos no representan acciones de un *intervencionismo* divino en el mundo, que rompa las leyes físicas de su funcionamiento autónomo; visión imaginativa que en

tantas personas induce una concepción de tipo milagroso e incluso mágico, impidiéndoles una comprensión razonable y creando en no pocas ocasiones graves dudas de fe; pero que 2) no por eso los sacramentos dejan de ser un acontecimiento *real* entre Dios y las personas creyentes, con profundo influjo y fecunda eficacia en su vida.

Incluso su exposición apunta con objetividad a la fundamentación concreta. Pues es cierto que explico que la eficacia divina en el acontecimiento sacramental es *real* no porque Dios “empiece” a actuar en ese momento, sino porque nosotros, en la celebración, nos abrimos a la acción permanente y siempre activa de su presencia amorosa, acogiéndola en la obediencia de la fe, haciéndola así eficaz en nuestra vida. En el sacramento bien vivido convertimos la *presencia* divina, siempre instante y ofrecida, en *encuentro* vivo que nos alimenta y transforma. En frase que me fascina: “Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Ap 3,20). Un sacramento consiste justamente en la configuración eclesial de un espacio simbólico, que ayuda a que la comunidad creyente “abra la puerta” a esa llamada, porque la Iglesia le proclama que puede estar segura de su eficacia (*opus operatum*), y toda la celebración con su simbolismo —que en algunos casos se remonta históricamente al mismo Jesús— está haciendo más factible y más fácil acoger su influjo salvador (*opus operantis*).

De esta intención decisiva de mi reflexión no se habla en el diagnóstico. Sólo, la repetición de los tópicos acerca de los sacramentos, que nadie niega y que pueden encontrarse en cualquier manual; unida de nuevo, eso sí, a la pregunta insinuante de si, por escapar a su repetición literal, “¿no desaparecen la fundamentación y especificidad cristianas?”. Antes la había hecho preceder de una afirmación curiosa: “Estamos por ello ante la inversión de un

planteamiento conocido en la historia de la teología, desde Malebranche a Barth: el ocasionalismo teológico, que en este caso se convierte en un ocasionalismo antropológico". Una frase brillante que, por desgracia, significa exactamente lo contrario de lo que yo digo. González de Cardedal lo hubiera podido advertir fácilmente, si en lugar de precipitar su diagnóstico, estudiase mi propuesta en su contexto global y en la precisa intención que la mueve.

Entonces se habría encontrado con que desde 1985 (1ª edición en gallego de "Repensar la revelación") he abordado expresamente esa cuestión a propósito de una crítica de Dietrich Bonhöffer al "actualismo" (nótese: no "ocasionalismo") de Karl Barth. En su crítica, Bonhöffer argüía que la vinculación a la Iglesia no implica, como sostenía Barth, una "objetivación" de lo divino, porque "el vincularse a la Iglesia es la libertad de Dios". Entonces escribía yo que "cabe aún radicalizar 'católicamente' la pretensión del mismo Bonhöffer". Dada su importancia para aclarar con exactitud el sentido que he dado siempre a la idea de que "[e]s el hombre quien determina la situación salvífica en respuesta a un plan coexistente y coextensivo con la creación", pido perdón por la larga cita en que la explicaba:

"porque en realidad, *por parte de Dios*, su vinculación a la Iglesia no es algo aparte y excepcional; sólo se hace más clara y segura *quoad nos*, en cuanto la visualización comunitaria en la Iglesia nos hace más fácil la comprensión y aceptación de su presencia en el mundo entero. Porque Dios 'no hace acepción de personas', y, por lo que toca a la *oferta*, ésta obedece a su amor sin límites ni excepciones. La maravilla de su infinita actualidad hace que eso sea posible; de manera que allí donde una persona se abre a su presencia, puede estar segura de encontrar el rostro amoroso y acogedor del Señor. Y puede estar segura no porque mande sobre Dios o lo obligue, sino porque la

maravilla de la libertad divina consiste en *el amor que, porque así lo quiere, se da sin reserva ni vuelta atrás*. Como con osadía magnífica supo decir san Pablo, hablando de 'la fidelidad de Dios' manifestada en Jesús, ésta 'no fue sí y no; en él no hubo más que sí' (2 Cor 1,18-19)" (p. 244-245 de la nueva edición).

La caracterización culmina con otra insinuación: "No es extraño que el autor muestre su distancia y disconformidad con la obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (1958), de un autor a quien tanto había admirado antes". Puedo asegurar que mi admiración y estima por Edward Schillebeeckx, un teólogo de quien he aprendido mucho, no ha disminuido, sino que se ha agrandado con el paso del tiempo, justamente por su cordial afán de sintonizar lo eterno de la Palabra con lo actual de la cultura. Y puedo informar además que uno de sus más íntimos colaboradores y amigos me ha dicho que el mismo Schillebeeckx ha emprendido una honda actualización de su teología sacramentaria, aunque en estos momentos, dado su precarísimo estado de salud, no sé si o en qué medida ha podido llevarla a cabo.

4. Una nota muy extraña

Como decía, el tratamiento de González de Cardedal discurre también en paralelo, mediante una nota a pie de página. Una nota extraña, muy extraña, en cuya intención subjetiva no me toca entrar. Sí, me siento en la necesidad de mostrar que su significado objetivo en modo alguno responde a la verdad. Por suerte, lo concreto de las alusiones me permite apoyar el razonamiento en textos expresos. Para objetivar la cuestión, lo mejor es presentar también el texto de la nota:

"Estas ideas sobre los sacramentos las encontramos en G. Morel, *Questions*

d'homme III. Jésus dans la théologie chrétienne, Paris 1977, 216-218 ('Du pain, du vin et de la communauté'). En este libro, Morel expone su deconstrucción del cristianismo y expresa lo que queda cuando se ha 'salido' de él; lo hace precisamente en diálogo con la *Introducción al cristianismo* de J. Ratzinger, a quien elige como interlocutor 'porque no niega las dificultades del cristianismo y pone de relieve las aristas del sistema teórico cristiano' (63). La Comisión episcopal de la fe ha excluido una comprensión de la revelación cristiana como 'un caer en la cuenta de' en dos documentos: *Teología y secularización en España*. A los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II, Madrid 30.3.2006, y en la Nota (4.1.2008) sobre el libro de J. M. Vigil, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Córdoba 2005".

El núcleo está, con toda evidencia, en la alusión a Morel. En ella hay una afirmación y dos suposiciones o insinuaciones, que consideraré por separado, mostrando que las tres son sencillamente falsas.

La afirmación es expresa: mis ideas sobre los sacramentos estarían en el libro de Morel. Puedo asegurar al lector que cuando escribí ese trabajo no me acordé de ese libro para nada ni por lo tanto utilicé sus ideas. En todo caso, cualquiera puede leer las páginas citadas para comprobar por sí mismo lo que digo: ni en el tono ni en el contenido existe tal coincidencia; en este caso concreto, me atrevo a decir que ni siquiera vecindad.

Lo grave es que mediante esa falsa identificación González de Cardedal, sin que en modo alguno lo pida la marcha del discurso, hace la primera suposición. Insinúa, en efecto, que, dada la coincidencia, eso implicaría que también mi teología se opone a la de J. Ratzinger; y que tal teología —¿se refiere también a la mía?— representaría tan sólo lo que queda cuando se ha "salido" del cristianismo. (Si tal fuese la intención de esta insinuación asombrosa, decla-

ro ahora mismo que estaría dispuesto a comparar una a una nuestras obras, para examinar en cual de ellas hay, no más retórica teológica o polémica (anti)cultural, sino más vibración evangélica y fraternal sintonía humana).

En tercer lugar, sin que tampoco aquí venga exigido por el discurso, que —recuérdese— está tratando de los sacramentos, advierte que la "Comisión episcopal de la fe ha excluido una comprensión de la revelación cristiana como 'un caer en la cuenta de'".

Empecemos por este último punto. González de Cardedal no da más explicaciones, pero es claro que está informando de que esa nota, aunque no me nombraba, pretendía criticar mi idea de la revelación. Pero, al hacerlo, se olvida de un detalle muy serio, pues omite —quiero creer que por inadvertencia— una palabra clave: en lo que se refiere a mí, el documento hablaba repetidamente de "mero" caer en la cuenta. Pero entonces es evidente que eso no refleja en absoluto mi concepción (cf. mis aclaraciones en *Revelación como "caer en la cuenta"*. *Razón teológica y magisterio pastoral*, en García Norro, J. J. [ed.], *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*, Ed. San Esteban, Salamanca 2007, 173-192, y, más brevemente, en *Encrucillada* 30/149 [2006] 357-373). Si alguien quisiese ponerlo en duda, le pido que encuentre en toda mi obra un solo lugar donde eso sea verdad. Más todavía: afirmo que deducir que mi concepción hace de la revelación algo *meramente* subjetivo es sencillamente *imposible*. Lo puede entender un niño: caer en la cuenta de algo, es imposible si no existe ese algo; y yo *siempre* he hablado y hablo de caer en la cuenta de la presencia viva y reveladora de Dios.

Con todo, dejemos esto a un lado y vayamos a lo más nuclear, al caso Morel. Yo nunca he ocultado mi estima por aspectos

muy importantes de la filosofía de Georges Morel. Pero desde el primer momento he marcado *de modo enérgico y expreso* mi decisiva diferencia teológica. Lo he hecho para el caso concreto de la revelación, desde la primera edición del libro que González de Cardedal ha sometido a crítica (por cierto, si de verdad lo ha leído, no comprendo la omisión de este texto; si no lo ha leído, no creo justificada ni responsable la crítica). Cito con amplitud, porque además de confirmar lo que digo aclara más mi concepto de revelación:

"Debo confesar aquí que me importa mucho subrayar este tema. La lectura de Morel me había impresionado profundamente, y el encuentro con esta cuestión a través del artículo de Duquoc [*Monoteísmo e ideología unitaria*: Concilium 197 (1985) 79-88] me ha hecho caer retrospectivamente en la cuenta de que es muy posible que sus ideas hayan influido en la concepción de la revelación que se expone en este libro. Sobre todo las ideas expuestas en el tomo II (*L'Autre*) de la obra citada. Él mismo las resume así en el tomo III: 'Intentamos mostrar lo indemostrable: que Dios no es *nunca* el que se rehúye, que su esencia es ser don y manifestación, sin el menor resto de necesidad externa. Se ofrece desde siempre. Se ofreció también verdaderamente al habitante de las cuevas de Lascaux o de la Madeleine, al nómada de las estepas de Asia central, al cultivador de las riberas de Mesopotamia, al constructor romano o al navegante vikingo. Se ha ofrecido igualmente a todos, porque se ha ofrecido íntegramente y sin reservas, y porque no podía ofrecerse más' (69).

Es importante subrayarlo, porque, como observará el lector, esta idea está totalmente aceptada en nuestra concepción. Únicamente que lo hacemos con otra valencia: con otra amorosa amplitud y otra concreción histórica. Por eso no podemos aceptar las conclusiones que él saca de la misma; más aún, toda la dinámica de nuestra obra (y, por cierto, con independencia

de esta confrontación) va en la dirección opuesta. Morel, en efecto, continúa: 'La percepción vivida de esta 'actitud' hace derrumbarse las falsas construcciones destinadas a operar curiosas discriminaciones entre los pueblos. No hay, en los pretendidos designios de Dios, nación elegida o revelación privilegiada, puesto que su revelación es íntegra desde el comienzo y no podía hacer acepción de ninguna raza' (*Ibid.*).

Como veremos, *rechazando lo mismo que quiere rechazar Morel*, nuestra concepción se apoya intrínsecamente en la revelación histórica y en la 'elección', no como restricción del amor, sino como su suprema manifestación: lo particular no es arbitrio exclusivista, sino generosa 'estrategia' del amor que quiere llegar a todos" (O. c., 326 nota).

Larga es la referencia, pero era precisa en honor a la verdad. Sin embargo, hay todavía un dato acaso más importante. Esta declaración se refería a un caso concreto. Pero ya bastante antes, en 1979, había tomado yo distancia expresa y *de principio* frente a la teología de Morel. Lo hice en el artículo *Problemática actual en torno a la encarnación*: *Communio* 4/1 (1979) 45-65, hablando nada menos que del "síndrome Morel".

Larga es la referencia, pero era precisa en honor a la verdad. Sin embargo, hay todavía un dato acaso más importante. Esta declaración se refería a un caso concreto. Pero ya bastante antes, en 1979, había tomado yo distancia expresa y *de principio* frente a la teología de Morel. Lo hice en el artículo *Problemática actual en torno a la encarnación*: *Communio* 4/1 (1979) 45-65, hablando nada menos que del "síndrome Morel".

Lo caracterizaba —y después lo he repetido en distintas ocasiones— como el desequilibrio provocado por el choque entre una refinada formación filosófica y la carencia de una teología actualizada. Ahí radica, en mi parecer, la causa de que Morel acabase considerando como *la* (única) teología aquella que él había aprendido y que era

tan sólo una versión claramente tradicional y no suficientemente renovada. Versión que, resultándole incapaz de responder a las exigencias críticas de su filosofía, lo llevó al rechazo de toda la teología y, con ella, al abandono del cristianismo. Allí, permítaseme insistir, decía ante su negación de la divinidad de Cristo: "La decepción [la mía] fue tremenda: puedo afirmarlo así crudamente, puesto que lo hago sobre un fondo, no retirado, de admiración por su talento y por su obra" (p.48).

Quizás más significativo resulta todavía que también entonces contraponía ese síndrome al "síndrome Galot", profesor de teología en la Universidad Gregoriana y muy estimado en las esferas vaticanas. A diferencia de Morel, Jean Galot, poco sensible a la renovación crítica de la filosofía, cultivó con vigor una teología de corte tradicional, considerándola como la única legítima. La consecuencia fue que tendía a condenar como herético todo intento de renovación teológica. De suerte que, aplicando una lógica muy paralela a la que ahora él me aplica a mí, acusó a González de Cardedal nada menos que de ser sospechoso de negar la divinidad de Cristo (*La filiation divine du Christ. Foi et interprétation*: Gregorianum 58 [1977] 239-275, en p. 257, nota 73). La diferencia está en que yo entonces salí en su defensa (L. c., 50 nota 22). Hoy me siento incomprendido por él.

5. Ante Dios: por el bien de la fe y la dignidad de la teología

Quizá el lector o la lectora comprendan ahora que he escrito lo anterior con ánimo más bien triste. En un tiempo como el nuestro, cuando todos los esfuerzos son pocos para salvar una comprensión verdaderamente actual de la fe dentro de un clima cultural difícil y adverso, lo que uno espera es la unión entre los teólogos, el apoyo mutuo y la

colaboración fraterna. Si se considera necesario, también el diálogo crítico. Siempre lo he pedido y a él nunca me he negado. Me cuesta mucho comprender lo contrario.

Pero, dicho esto, creo que conviene abandonar mi caso particular, que, en definitiva, constituye una anécdota. Lo que de verdad interesa es sacar la lección de fondo que de ella se desprende. Por eso, aunque no sin cierta vacilación, me he atrevido a empezar el título de este párrafo final, acudiendo a la palabra de las palabras: Dios.

Pienso, en efecto, que es hora de que empecemos a tomar este tipo de juicios en toda su trascendente seriedad. Hablar de fidelidad o infidelidad a la fe por parte de un teólogo, sólo puede hacerse con temor y temblor, con respeto sagrado ante la intención y el trabajo del otro, y examinando ante Dios la propia intención y la propia responsabilidad. Dios no es propiedad de ninguna teología: pretenderlo para la propia, sería una blasfemia.

Por eso no nos es lícito a nadie juzgar una postura ajena desde las consecuencias que de ella se derivarían desde la nuestra, sino únicamente partiendo de las que nacen intrínsecamente desde la suya. No se trata de dar un cheque en blanco a cualquier propuesta; pero, sí, de la necesidad de estudiarla en sí misma, para ver si desde su propio dinamismo y siguiendo la consecuencia íntima de su intención posibilita y fomenta o impide y obstaculiza una comprensión significativa y vivificante de la fe.

Sé muy bien que pueden presentarse casos *stantis aut cadentis fidei*, es decir, ocasiones en que la defensa de la fe exija una palabra clara y una crítica exigente. Pero entonces habrá que proceder con la suma veracidad y la suprema seriedad que esta cuestión exige, apoyándose en un estudio riguroso de la propuesta y discutiendo en un diálogo abierto y expreso sus fundamentos.

La experiencia no sólo de los últimos siglos en nuestra Iglesia, sino la de anteayer

cuando casi todos los que luego inspirarían la teología del Concilio habían sido antes condenados o sometidos a sospecha, sin que el clima haya mejorado de manera notable en el momento actual, está pidiendo tomar esto con una seriedad extrema.

De hecho, me atrevería a proponer que quien se crea obligado a entrar en este tipo de juicios, y puede haber ciertamente quien se sienta obligado en conciencia, deba hacerlo ante Dios, bajo un doble y expreso juramento: 1) que su intención consiste sola y únicamente en buscar el bien de la fe; 2) que se compromete a estudiar con todo rigor la propuesta en cuestión y a discutirla con su autor en un diálogo libre y abierto a la comunidad eclesial.

Tratándose de lo más grave, no es exagerado acudir como garantía a lo más alto. Tengo la convicción de que, hacia dentro de la Iglesia, saldrían muy beneficiadas tanto la comprensión como la vivencia de la fe. Y hacia fuera, hacia el mundo de la cultura y aun de la increencia, se lograría algo que hoy resulta tan urgente como necesario: asegurar la credibilidad de la teología, preservando su dignidad cultural y asegurando la actualidad de su servicio. El servicio de aquella mediación indispensable, proclamada y exigida en uno de nuestros textos fundacionales: "Dad gloria a Cristo, el Señor, y estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo aquel que os pida explicaciones" (1 Pe 3,15).

APÉNDICE AÑADIDO POR LA REDACCIÓN DE IGLESIA VIVA

Reproducción de las páginas 472-474 del libro de Olegario González de Cardedal *El quehacer de la teología*, en las que se habla de la teología de Andrés Torres Queiruga:

[472]

b) *Andrés Torres Queiruga*

Un intento de nueva lectura del cristianismo es el ofrecido por A. Torres Queiruga, profesor de filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela. Desde sus inicios se ha propuesto recuperar y repensar categorías fundamentales del cristianismo como la redención, la creación, la resurrección y especialmente la revelación. Todo intento de comprender una obra debe comenzar por descubrir las intuiciones, rechazos o deseos fundamentales que animan el pensamiento del autor. En Torres Queiruga estos son la bella pasión por superar los extrínsecismos y dualismos, fundamentalismos y particularismos, que en su opinión lastran la comprensión cristiana. Su empeño tiende a reducir-reinsertar la historia particular en la naturaleza universal, la acción de Dios en el mundo en su proyecto creador, la palabra específica de Israel y de Cristo en el horizonte de toda la historia humana, la salvación derivada de la acción del Espíritu Santo dentro de la Iglesia en las búsquedas y descubrimientos de la cultura y de las religiones; a superar los dualismos de naturaleza y gracia, de historia del mundo e historia de la salvación, de religión natural y religiones históricas. Las categorías de autonomía del mundo y libertad del sujeto, descubiertas en la modernidad, le llevan a dejar en un silencio crítico las grandes líneas del pensamiento anteriores a Kant, como difícilmente coherentes con la naturaleza del hombre moderno y secular. La mayoría de las interpretaciones de la Biblia anteriores a la Ilustración son consideradas fundamentalistas e inaceptables para el creyente crítico. Estamos aquí ante una lectura intelectualista del cristianismo y una religión de ilustración, donde la razón analítica descubridora de realidad lo es casi todo. Hay reconocimiento real antes que consentimiento personal. ¿Hay para él en el cristianismo conversión, elección, obediencia, oración de petición, amor, en el sentido estricto y radical que estas palabras han tenido siempre? Términos como alianza, cruz, muerte, resurrección, gracia, pecado, Espíritu Santo, Iglesia, ¿ocupan en este sistema el mismo lugar que ocupan en el Nuevo Testamento? Son preguntas que se plantean ante esta propuesta teológica.

Su obra fundamental es *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana* (1986-2007). En la presentación editorial de este libro se afirma: «La revelación no es un dictado milagroso sino un 'caer en la cuenta' de la Presencia fundante y siempre activa: 'Dios estaba aquí y yo no lo sabía'. Lo descubre uno -profeta o fundador-, pero Dios estaba queriendo manifestarse a todos con idéntico amor. Pero el anuncio ejerce de 'mayéutica': el creyente crítico es despertado por el profeta, pero no cree

[473]

porque lo dice el profeta, sino porque él o ella se reconocen en lo dicho: 'Ahora ya lo hemos escuchado nosotros' (samaritanos); 'la Biblia y el corazón dicen lo mismo' (Franz Rosenzweig)).

Estas frases complican y oscurecen más que aclaran y resuelven el problema. La propuesta del autor se orienta a una relectura total del cristianismo. La validez o invalidez de esta lectura crítica de lo anterior y de su propuesta programática y formal para el futuro aparecerán cuando exponga los contenidos específicos del cristianismo, que fundan su naturaleza a la vez que lo diferencian de los otros monoteísmos y de las grandes religiones. Estos contenidos son: Trinidad, encarnación, eucaristía, Iglesia, gracia, escatología. Entretanto, o se responde con un *non liquet* a la totalidad, o se hace una *epoché*, suspensión del juicio, porque el vuelco propuesto es radical y los problemas de fondo demasiado graves como para resolverse tan fácilmente, como una primera lectura de este autor sugiere.

Una de sus últimas colaboraciones²⁸ es un buen ejemplo de ese «desafío de todo un cambio», de su voluntad de superar la visión tradicional, determinada -según él- por el fundamentalismo bíblico, una concepción inaceptable de la acción divina en la historia, de la historicidad de la revelación y de la institucionalización de la fe; por una comprensión mágica de la revelación divina y de la eficacia sacramentaría, que la exégesis crítica y el impacto de la modernidad nos vuelven, según él, inaceptables. Por eso habla de «la necesidad de un cambio radical» (494).

A. Torres Queiruga se percató de la gravedad de lo que está en juego: «El problema es ciertamente muy difícil, pues afecta al cambio radical en el modo de concebir la *acción de Dios en el mundo*» (497), y de que está proponiendo una «inversión total en la posición del problema» (499). Él apela a tres principios: la creación continua, Dios como amor, la incesante acción de Dios en el mundo, según Jn 5, 17 («Mi Padre sigue obrando todavía y por eso obro yo también»). En su propuesta alternativa, la novedad de la historia deriva toda ella de la respuesta del hombre, de su iniciativa, de /

Nota 28; Los sacramentos hoy. Acontecimiento real sin intervencionismo divino, en E. Gaziaux (ed.), Philosophie et Theologie. FS E. Brito, Leuven 2007, 485-509. Estas ideas sobre los sacramentos las encontramos en G. Morel, Questions d'homme III. Jésus dans la théologie chrétienne, Paris 1977, 216-218 («Du pain, du vin et de la communauté»). En este libro, Morel expone su deconstrucción del cristianismo y expresa lo que queda cuando se ha «salido» de él; lo hace precisamente en diálogo con la Introducción al cristianismo de J. Ratzinger, a quien elige como interlocutor «porque no niega las dificultades del cristianismo y pone de relieve las aristas del sistema teórico cristiano» (63). La Comisión episcopal de la fe ha excluido una comprensión de la revelación cristiana como «un caer en la cuenta de» en dos documentos: Teología y secularización en España. A los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II, Madrid 30.3.2006, y en la Nota (4.1.2008) sobre el libro de J. M. Vigil, Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular, Córdoba 2005.

[474]

la actitud moral ante la permanente acción divina, igual para todos los lugares, sin elección ni privilegios para ningún hombre de ningún tiempo. Es el hombre quien determina la situación salvífica en respuesta a un plan coexistente y coextensivo con la creación. Estamos por ello ante la inversión de un planteamiento conocido en la historia de la teología, desde Malebranche a Barth: el ocasionalismo teológico, que en este caso se convierte en un ocasionalismo antropológico.

La teología ha comprendido siempre los sacramentos religados carnación, a la corporeidad de la revelación, de la gracia y del hombre. Están en conexión esencial, por un lado, con la positividad cristiana y con la autoridad de la Iglesia; por otro, con las estructuras constitutivas del ser humano, y por ello se insertan en los momentos decisivos de su existencia, como expresión de la connaturalización de Dios con el hombre en su historia. Estos dos elementos son esenciales al sacramento: positividad crística y determinación antropológica. Si he entendido bien, en este artículo no aparece claro el elemento primero de los sacramentos en el cristianismo; derivan de la permanente acción de Dios en el mundo, «son expresión intrínseca, nacida de la necesidad humana: es la comunidad la que precisa hacerse consciente de la Presencia que sustenta y habita toda la realidad tratando de llevarla a su verdadera realización» (508). El lector oíría con gusto todo esto, si además hubiera oído otras cosas más cristianamente fundantes; pero así formulado, ¿no desaparecen la fundamentación y especificidad cristianas? No es extraño que el autor muestre su distancia y disconformidad con la obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (1958), de un autor a quien tanto había admirado antes: E. Schillebeeckx.